

Prawda metafizyki – prawda etyki. Problem etycznego statusu człowieka na gruncie filozofii Śankary¹

Ten rozdział jest próbą określenia koncepcji etycznych na gruncie filozofii Śankary, ze wskazaniem na fakt, iż każdą refleksję filozoficzną i etyczną uprawiał on wyłącznie w perspektywie dociekań metafizycznych i ze względu na nie.

Podstawowym założeniem jest przyjęcie, że orientacja filozoficznej wizji świata jest nie tylko transcendentna, ale również antropiczna. Człowiek staje się probiezmem na drodze do transcendencji. Rozwiązania zagadki bytu nie poszukuje się już w świecie zewnętrznym, ale w ludzkim wnętrzu. Jednostka zyskuje status podmiotu działającego, którego czynności mają znaczenia moralne i wpływają na cykl narodzin i śmierci oraz na ostateczne wyzwolenie. Funkcjonowanie człowieka należy zatem rozpatrywać jednocześnie w trzech porządkach: metafizycznym, antropologicznym i etycznym.

Rozstrzygnięcia metafizyczne mogą być traktowane także bardziej pluralistycznie i stać się swoistą podstawą i kryterium dla moralności jako takiej. W tym kontekście rozważania i działania etyczne mogą, a nawet powinny być przyjmowane przez działający podmiot poszukujący prawdziwego poznania jako swoisty stopień na drodze do samorealizacji.

Pytania o sens ludzkiej egzystencji, o jej etyczny wymiar, przewijają się przez dzieje myśli filozoficznej – zarówno wschodniej, jak i zachodniej, przy czym, w zależności od tego, jaki przyjmuje się wzorzec kosmogoniczny, tak kreuje się cały zespół rozstrzygnięć dotyczących koncepcji świata i miejsca w nim człowieka. Niniejsza praca jest próbą określenia tych koncepcji na gruncie filozofii adwajta-wedanty, a w szczególności odnosi się do doktryny jej przedstawiciela Śankary (*Śaṅkarācārya*).

Jak wiadomo, w Indiach jakakolwiek refleksja filozoficzna i etyczna jest uprawiana przede wszystkim w perspektywie dociekań metafizycznych i ze względu na nie, rzeczywistym ideałem nie jest bowiem *homo moralis*, ale *ens spiritualis*. Rozstrzygnięcia czy pouczenia moralne czerpie się z prastarych przypowieści i eposów, ale obracają się one w obrębie pojęć religijnych. Powoływanie się na święte księgi i tradycję ma przydawać znaczenia i niepodważalności. Ideałem jest człowiek obdarzony wiedzą, wewnętrznie zdyscyplinowany, zdolny do poświęceń i pełen miłosier-

¹ Niniejszy artykuł stanowi część rozprawy *Między metafizyką a antropologią. Wizja człowieka i świata w myśli Śankary*, która prezentuje, jak w kontekście przyjętego ideału metafizycznego i kosmogonicznego Śankara prowadzi rozstrzygnięcia dotyczące koncepcji świata i umiejscowienia w nim człowieka.

dzia. Uwydatnia się swoista rywalizacja między aspektem rytualnym a moralnym. „We wszystkich okresach mądrzejsi nauczyciele rozumieli, że przestrzeganie form zewnętrznych nie może być źródłem takiej samej zasługi jak wewnętrzna dobroć”². I tak w księdze praw Gautamy (*Gautama-dharma-sūtra*), po wymienieniu czterdziestu obrzędów religijnych obowiązujących w obrębie aryjskiej wspólnoty, mówi się o ośmiu „cnotach duszy”. Do tej grupy należą: współczucie dla wszystkich istot, cierpliwość, czystość, pogoda ducha, zacność myśli, życzliwy wysiłek, brak zawiści i brak chciwości. Dalej powiada się, że jeśli człowiek wypełnia wszystkie przykazane obrzędy, ale nie ma tych ośmiu cnót, nie dociera do Brahmy. Jeśli odwrotnie, dopełnia tylko jednego rytuału, ale ma wszystkie cnoty, osiąga krainę Brahmy³. Widać tu związek między czynnikiem moralnym a duchowym.

System Śankary gdzie indziej stawia punkt ciężkości. Podstawowe założenie mówi o istnieniu jednej Rzeczywistości – Brahmana – i metafizycznej tożsamości jednostki i Absolutu (Atman = Brahman). Świat fenomenalny, z całą jego złożonością i zróżnicowaniem, jest realny tylko z empirycznego poziomu (*vyavahārika*). Z perspektywy ostatecznej (*paramārthika*) jest on tylko zjawiskiem, przejawem Bytu absolutnego, iluzją, w którą się wikłamy powodowani działaniem niewiedzy – nieznajomością właściwej natury rzeczywistości. Podstawowym postulatem Śankary jest zatem zorientowanie umysłu na prawdę Absolutu i wskazanie drogi prowadzącej do jej urzeczywistnienia. Wypracowana w hymnach wedyjskich i utrzymana w Upaniszadach koncepcja jedynej rzeczywistości (*Ekam Sat*), aktualizującej się w wielorakości świata fenomenalnego, u Śankary zostaje umocniona i przeanalizowana poprzez odwołanie się do istoty „ja” – Atmana. To wyraźny zwrot antropologiczny. Rozwiązania zagadki bytu nie poszukuje się już w świecie zewnętrznym, ale w ludzkim wnętrzu. Wszak człowiek jest zanurzony w bycie, jest jego obrazem, a jednocześnie jako podmiot metafizyczny (Atman) – czystym bytem. Dlatego byt odsłania się najpełniej w ludzkim wnętrzu.

Człowiek jest bytem szczególnym. W Indiach w języku potocznym na jego określenie używa się pojęć: *prāṇin*, *bhūta*, *sattva*, *jīva*. Zazwyczaj tłumaczy się je jako „żyjąca istota” lub „siła życiowa”⁴. W ten sposób odnoszą się nie tylko do człowieka, ale również do innych żyjących istot i wyrażają specyfikę mentalności Hindusów. O człowieku myśli się bowiem bardziej jako o stworzeniu należącym do świata istot żywych niż o członku rasy ludzkiej. Nie oznacza to jednak, że nie przyjmowano, iż człowiek pod pewnymi względami przewyższa inne stworzenia. Z tym korespondują określenia człowieka funkcjonujące w sanskrycie: *manuṣya*, *puruṣa*, *nara*. Odpowiadają one pojęciu „istota ludzka” i odróżniają go jako istotę „świadomą”. Człowiek jest wtedy postrzegany jako swoisty ośrodek potencjalnej wartości, który może podejmować starania wiodące do samodoskonalenia, dające wyzwolenie. Pragnie-

² A.L. Basham, *Indie, od początku dziejów do podboju muzułmańskiego*, przeł. Z. Kubiak, PIW, Warszawa 1964, s. 414.

³ *Ibidem*.

⁴ Por. H. Nakamura, *Systemy myślenia ludów Wschodu. Indie, Chiny, Tybet, Japonia*, red. P.P. Wiener, przeł. M. Kanert, W. Szkudlarczyk-Brkić, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2005, s. 128.

nie zjednoczenia z Absolutem może być zrealizowane tylko za sprawą osobistych wysiłków człowieka. Nie przypisuje się znaczącej roli jakimkolwiek pośrednikom. Jedynie on sam może siebie zbawić. „Kto poznał atmana, wchodzi w atmana poprzez atmana”⁵. Zyskuje on status podmiotu działającego, którego czynności mają znaczenie moralne, a także wpływają na cykl narodzin i śmierci (*saṃsāra*) oraz na ostateczne wyzwolenie (*mokṣa*). Cel soteriologiczny osiąga się za sprawą osobistego urzeczywistnienia prawd zdobytych poprzez doświadczenie. Widać zatem, że funkcjonowanie człowieka należy rozpatrywać jednocześnie w trzech porządkach: metafizycznym, antropologicznym i etycznym.

Jednym z zasadniczych pojęć odgrywających istotną rolę na gruncie wszystkich tych poziomów jest prawo karmana (*karman*). „Gdy chcemy bardzo ogólnie scharakteryzować prawo karmana, mówimy, iż działanie – *karman* danego podmiotu – *kartr* (działającego) ma swoją wcześniejszą przyczynę – *kāraṇa*, która niesie w sobie skutek – *kārya* i owocuje, adekwatną do danych z przeszłości, sytuacją”⁶. Ponieważ wszystkie wymienione w powyższej definicji określenia pochodzą od tego samego rdzenia *kr* (robić, działać, czynić), można im przyznać ten sam status ontologiczny. Według Śankary *karman* to uniwersalne prawo determinujące nie tylko wszystkie zasady rządzące światem, ale również losy poszczególnych jednostek. Jest wpisane w naturę świata, a zatem podziela jego charakter. Jego przyczyną jest pragnienie, pożądanie (*kāma*), powiązane z metafizyczną niewiedzą (*avidyā*)⁷. *Karman* należy zatem do świata fenomenalnego i ma znaczenie tylko na poziomie prawdy empirycznej. Jak stworzenie świata nie ma początku, tak *karman* jest bez początku (*anādi*). Zgodnie z teorią *saṅkarjavyādy* wskazującą, że skutek preegzystuje w swojej przyczynie, stworzenie wyrasta z istniejących już w stanie potencjalnym nasion karmicznych. Gdyby tak nie było, skutek byłby pozbawiony inicjującej go przyczyny i przez to wszelkie prawa nie miałyby oparcia. Dlatego nieustanny cykl stwarzania i niszczenia nie ma ani początku, ani końca. Tak samo rzecz się ma z *karmanem*. W *Brahmasutrach* czytamy:

If it be objected that it (viz., the Lord's having regard to merit or demerit) is not possible on account of the non-distinction (of merit and demerit before creation), (we say) no, because of (the world) being without a beginning⁸. And (that the world – and also *Karman* – is without a beginning) is reasonable and it also seen (from the scriptures)⁹.

Temu prawu podlega wszystko. Mówi się o mechanicznym charakterze łańcucha karmicznego, o swoiście zaprogramowanej naturze określonych przemian. Rozpatrywany w odniesieniu do jednostek, *karman* zyskuje zindywidualizowany wymiar głównie dlatego, że człowiek działa pod wpływem impulsu pragnienia (*kāma*), woli.

⁵ *Upaniszady*, przeł., wstęp i komentarz M. Kudelska, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2004, Mand. Up. 12, s. 344.

⁶ M. Kudelska, *Karman i Dharma. Wizja świata w filozoficznej myśli Indii*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2003, s. 37.

⁷ Por. *Brahma Sūtras*, red. Sri Svami Sivananda, Motilal Banarsidass Publishers, Delhi 1977, III.2.9, s. 430–432.

⁸ *Ibidem*, II.1.35, s. 223–224.

⁹ *Ibidem*, II.1.36, s. 224–225.

To, co nam się przydarza, zależy od nas samych. Szczególną rolę przypisuje się osobistej intencji. Każda jednostka jest więc uwarunkowana i zdeterminowana przez swoje działanie, co ma wpływ na cykl narodzin i śmierci. Każdy spełniony uczynek owocuje w świecie i jednocześnie kształtuje w podmiocie działania *samskāry*, które tworzą podstawę przyszłych uczynków. To swoiste „ślady” dokonanych czynów, tworzące strukturę odpowiedzialną za fizyczne i psychiczne możliwości danej istoty w obecnym i przyszłym życiu. Teoria karmana, jako zasada przyjmująca, że wszelkie czyny o charakterze moralnym wywołują także skutki, jest więc powiązana z koncepcją kołowrotu wcieleń; przynależy do dziedziny *sansary*. Z perspektywy jednostki jest gwarantem indywidualnych ciągów przyczynowo-skutkowych, które decydują o charakterze kolejnych wcieleń. Działa nawet wtedy, gdy świadomość jest uśpiona. Życie moralne jest więc nieustającą i niewyczerpaną aktywną energią. Trwa jednak tylko do czasu zyskania poznania doskonałego, wiedzy Brahmana (*brahmavidyā*) i w rezultacie wyzwolenia. Należy podkreślić, że sam karman nie jest przyczyną mokszy. To nie jest stan, który ma jakąkolwiek przyczynę. „If it is said that emancipation is caused like the fruits of Karma, it will be transient and not eternal”¹⁰. Nawet nagromadzenie dobrego karmana nie prowadzi do wyzwolenia, ponieważ wszelkie działania podjęte w oczekiwaniu nagrody (egoistyczne) rodzą owoce. Może jedynie przynieść awans w hierarchii istot. Ponadto etyczne rozróżnienie dobrego i złego karmana jest względne i funkcjonuje tylko w świecie zjawisk. Ostatecznie mamy tutaj dwa różne poziomy: karman należy do świata dualizmu, a moksza to już perspektywa transcendentna. Moralne postępowanie prowadzi tylko do oczyszczenia umysłu; jest środkiem prowadzącym do celu, a nie celem samym w sobie. Dlatego doskonałe poznanie unicestwia nawet siłę karmana, ale nie na zasadzie ciągu przyczynowo-skutkowego. Działanie karmana warunkuje awidja. Wiedza prawdziwa sprawia, że znika iluzja i niewiedza. Gdy zatem usuwamy podstawę działania, znika samo działanie. Ponieważ, jak już to zostało powiedziane, sam karman jest bezpoczątkowy, dlatego to nie on znika, ale jego skutki. Brahmawidja usuwa nasienie karmiczne i w ten sposób uniemożliwia ponowne narodziny. Jednak nie każdy rodzaj złoza karmicznego może być usunięty w chwili zyskania prawdziwego poznania. Odwołamy się teraz do fragmentu *Tattwabodhy* (*Tattvabodha*), tekstu przypisywanego Śankarze. Czytamy w nim:

A gdyby ktoś pytał, jak wiele jest rodzajów czynów, oto odpowiedź:
Są trzy rodzaje czynów: *agami* (*āgāmi*), *sanczita* (*sañcita*), *prarabdha* (*prārabdha*).
To, co ma formę czystych i grzesznych czynów,
To, co jest wykonywane przez poznające ciało po narodzeniu się z poznania,
Jest nazywane czynem *agami*, czyli „przekazanym”.
Czym jest czyn *sanczita*?
To, co powoduje odradzanie się istot w nieskończonym kole narodzin,
Tak powstały czyn, ukształtowany przez poprzednie uczynki,
Może być nazwany czynem *sanczita*, czyli „zebrany”.
Czym jest czyn *prarabdha*?

¹⁰ *Ibidem*, IV.1.13, s. 615–617.

To, co jest odpowiedzialne za powstanie ciała,
 To, co tu na świecie dostarcza doznań miłych i przykrych, to jest czyn prarabdha, czyli „rozpoczęty”.
 Wskutek zaniku doznawania następuje zanik czynów typu prarabdha,
 Dzięki pewnemu poznaniu siebie jako: „Ja jestem brahmanem”, ginie czyn sanczita,
 Również czyn agami zanika wskutek poznania,
 Poznający nie jest dotknięty przez czyn, jak liść lotosu przez wodę¹¹.

W myśl zakreślonego schematu, czyny agami to te, które w prostej ciągłości przechodzą od jednego wcielenia, gdzie mają swój początek, do drugiego, w którym dojrzewają. Czyny sanczita natomiast to złoże karmiczne zakumulowane w całym szeregu poprzednich wcieleń, które jeszcze się nie objawiło. Z kolei prarabdha-karman to czyn uwarunkowany rodzajem narodzin. Musi się wyczerpać w ciągu obecnego wcielenia. Powyższa analiza nie ogranicza się tylko do wyodrębnienia i omówienia rodzajów czynów. Rozważania te kończą się wykładem problemu, który został zasygnalizowany powyżej. I tak poznanie doskonałe usuwa tylko skutki karmiczne typu agami i sanczita, nie niszczy natomiast prarabdha-karmana. Jego dojrzewanie musi się wyczerpać, skoro już się rozpoczęło. Tłumacząc to, Śankara odwołuje się do metafory garnka formowanego na kole garncarskim. Chociaż garnek został już ukształtowany, mechanizm koła działa nadal do czasu, aż wyczerpie się impuls, który puścił go w ruch.

Wykładnia doktryny karmana, jak ją przedstawia Śankara, wskazuje, że w świecie fenomenalnym funkcjonują nieusuwalne prawa. Chociaż działają tylko na poziomie *vyavahārika*, porządkują rzeczywistość. Nawet jeśli wydaje nam się, że rządzą one różnymi poziomami rzeczywistości i są swoistymi ograniczeniami, to jednak kiedy uświadomimy sobie, że wszystkie one są wynikiem przejawiania się Bytu absolutnego, stają się wyrazem jego natury. Ich poznanie i stopniowe transcendowanie pozwala osiągnąć cel soteriologiczny.

Jak już wspomniano wcześniej, indyjskie systemy traktują człowieka jako istotę, której życie jest swoistym zadaniem. Nie jest to zadanie względem innych ludzi i nie ze względu na innych realizowane, ale wyłącznie względem siebie. Gdyby człowiek spełniał obowiązki w odniesieniu do innych, ale nie wypełniał zasadniczego zadania swego życia, nie uzyskałby doskonałości. Dlatego musi on konsekwentnie realizować swoją dharma (*dharma*), i chociaż obowiązki różnych ludzi są zróżnicowane, to cokolwiek czyni w jej obrębie, jest słuszne. Podobnie jak prawo karmana dharma jest kluczowym pojęciem z perspektywy metafizycznej, etycznej i społecznej. Oznacza więc zarówno wierność własnemu powołaniu, jak i obowiązek moralny, ale też zgodność z kosmicznym prawem. W Upaniszadach zdolność jej przestrzegania stała się kryterium odróżniającym człowieka od innych istot¹². Człowiek, który nie przestrzega swojej dharmy, jest porównywany do zwierząt. W ten sposób podkreśla się szczególne znaczenie, etyczne i religijne, ludzkich działań. Idee i uczynki jed-

¹¹ Śankaraczarja, *Tattvabodha. Poznanie istoty rzeczy* [w:] *Filozofia Wschodu. Wybór tekstów*, red. M. Kudelska, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2002, s. 178–184. Por. również *Brahma Sūtras, op.cit.*, IV.1.15, s. 618–620.

¹² Por. *Upaniszady, op.cit.*, Ch. Up. V.10.7., s. 187.

nostki zyskują uniwersalny wymiar, kiedy pozostają w zgodzie z prawdziwym i powszechnym prawem. Powinnością każdej istoty jest zatem kierowanie się tym prawem, które stoi ponad jednostkami. Przyznaje się mu ogromny autorytet. Ma służyć ludziom jako norma, zasada wspierająca ich postępowanie i wypełnianie obowiązków. Prowadzi ono nie tylko do stworzenia moralności jako takiej, ale również do czynienia rzeczy moralnych. Dharmie przypisuje się moc urzeczywistniania w świecie „prawdy”. Zostaje ona wyniesiona do rangi zasady, w której oparcie ma cały wszechświat i wszystkie wypełniające go elementy. W pewnym momencie nawet przyznaje się jej wieczność i w swoisty sposób identyfikuje z Istotą absolutną¹³. Z takim rozumieniem koresponduje sposób, w jaki Śankara mówi o niej w komentarzu do Brahmasutr i Jogasutr (*Yogasūtra*). Przeprowadza tam rozróżnienie dwóch pojęć: dharma i guna (*guṇa*), które opisują cechy i odnoszą się do różnych poziomów bytu. W sutrze I.2.19¹⁴ wyróżnia się sferę świadomości (*antaryāmin*) i sferę materialności (*pradhāna*), które są przejawami Bytu Najwyższego. W tym układzie terminy „dharma” i „guna” przynależą odpowiednio sferze niezmiennej świadomości (dziedzinie Brahmana) i sferze świata przedstawionego¹⁵, przy czym jeśli guny są czymś, z czego dana dziedzina się składa, swoistym komponentem, to dharmy są tylko pewnymi cechami, atrybutami, które przypisujemy czemuś – w tym przypadku Brahmanowi – i odnoszą się do relacji podmiot–przedmiot poznania. Skoro zatem każdy przedmiot jest postrzegany poprzez cechy – dharmy – to, aby móc w jakikolwiek sposób mówić o Brahmanie, z konieczności trzeba się posłużyć dharmami, które stanowią niezbędne narzędzia opisu. Należy jednak pamiętać, że wszelkie opisy, określenia, jakie stosujemy, konstytuują jedynie nasz obraz świata, nasze jego widzenie, a on sam, jako zakorzeniony w Brahmanie, pozostaje niezmienny w swej istocie. Wszelkie próby orzekania mają sens jedynie na poziomie fenomenalnym, a upadają, jeśli spojrzeć na nie z perspektywy Rzeczywistości Ostatecznej. Dharma zatem to nie tylko powszechne prawo, do którego przestrzegania jest zobowiązana każda istota. To także swoisty sposób, dzięki któremu możemy mówić o Absolucie. To istota, esencja każdego przedmiotu.

Szczególną modyfikacją tej koncepcji jest teoria swadharma (*svadharma*) – postulat przestrzegania swojej (*sva-*) własnej powinności (*dharma*). Chociaż Śankara nie podejmuje rozważań na ten temat w bezpośredni sposób i nie daje jakiegoś szczególnego jej uzasadnienia, to jednak przenika ona pośrednio poprzez jego system. W bhaszji (*bhāṣya* – komentarz) do Bhagawadgity czytamy:

Yoga is dexterity in the performance of actions. This dexterity consists in the performance of actions which constitute one's *svadharma* (one's own duties) in a spirit of dedication to God, and with an equal regard for gain or loss¹⁶.

¹³ Por. *ibidem*, Brh. Up. I.4.14., s. 69, I.5.23., s. 74; Tait. Up. I.11.1, s. 252; Ch. Up. VII.2.1., s. 202; VII.7.1., s. 204.

¹⁴ *Brahma Sūtras*, op.cit., s. 81.

¹⁵ Por. *ibidem*, I.2.21–23, s. 82–85; I.3.9, s. 104.

¹⁶ *Sri Sankara's Gita bhashya*, przeł. C.V. Ramachandra Aiyar; wstęp Swami Ranganathananda, Bharatiya Vidya Bhavan, Bombay 1988, II, 50.

Jest więc swadharma pewną odpowiedzią na poszukiwanie sposobu realizacji ideału integralnej doskonałości człowieka i może być rozumiana jako pewien etap, który ostatecznie i tak trzeba będzie przekroczyć. Implikuje wiele praw i obowiązków uświęconych Pismem i Tradycją. W swoim schemacie odwołuje się ona do uświęconego czwórpodziału, który nie tylko opisuje sposób przejawiania się świata, ale również jego funkcjonowania. Ten podział istnieje już na najbardziej podstawowym poziomie i odnosi się do historycznego pojmowania teorii swadharma. Pokazuje on, że w zależności od etapu dziejów pojawiają się najodpowiedniejsze w danym czasie zasady i prawa służące podtrzymywaniu pierwotnej harmonii. I tak przyjmuje się, że świat przejawiał się kolejno w czterech okresach, etapach – *caturyuga* – które stopniowo się pogarszały. Pierwszy okres nazywa się *kṛta* – uczyniony, zrobiony. Jest to czas idealnej harmonii, „złoty wiek”. Jego wyróżnikiem jest wiedza i asceza. Kolejny okres to *tretā* – charakteryzuje go mądrość i prawość (*dharma*). Następnie mamy etap *dvāpara*, w którym zasadniczą rolę w podtrzymywaniu harmonii odgrywa odprawianie rytuałów ofiarnych. Jaga ostatnia – ta, w której żyjemy, to *kali*, a odpowiada jej dobroczynność i hojność.

Na poziomie podmiotowym powyższemu podziałowi odpowiada rozróżnienie czterech etapów życia wzorcowego człowieka (*caturāśrama*)¹⁷. Postuluje się, by następowały one harmonijnie po sobie. Odpowiadają im cztery etapy nawarstwiania się tekstów wedyjskich. Pierwsza faza życia to etap „brahmaczarina” (*brahmacharya*), ucznia zgłębiającego naukę zawartą w sanhitach – zbiorach hymnów (*R̥gveda*, *Sāmaveda*, *Yajurveda*, *Atharvaveda*). Po tym okresie uczeń powraca do domu i powinien założyć rodzinę. To etap „grihasthy” (*grhastha*), pana domu, gospodarza. Jest to czas przeznaczony na życie w społeczeństwie. Wymaga przestrzegania wszelkich rytuałów gwarantujących utrzymanie harmonii zewnętrznego świata. Temu etapowi przeznaczone są Brahmany (*Brāhmaṇa*). Pożądane jest posiadanie syna, który miałby przejąć obowiązki rytualne ojca. Kiedy ten syn powraca z nauk do domu, wtedy dopełnia się okres grihasthy i można przejść na kolejny etap. To czas „wanaprasthy” (*vanaprastha*), leśnego pustelnika, któremu przeznaczone są Aranjaki (*Āraṇyaka*). Oddaje się on rozmyślaniom nad naturą swych wcześniejszych uczynków i poświęca się wewnętrznemu aktowi rytualnemu, chociaż nadal przestrzega zewnętrznych obowiązków rytualnych. Ostatni etap jest tylko dla wybranych. Polega na całkowitym zerwaniu więzów ze światem, totalnym odrzuceniu wszystkiego, nawet leśnej samotni. To etap sannjasina (*saṇṇyāsīn*), nieustannie wędrującego i nieposiadającego żadnych dóbr. Pragnie on jedynie osiągnąć brahmawidzę, poznanie natury Rzeczywistości. Temu poziomowi odpowiada tajemna nauka Upaniszad (*Upaniṣad*). Każdy z tych etapów rządzi się swoimi prawami, ale jednocześnie powinien harmonijnie funkcjonować z innymi. Pierwsze trzy współgrają z sobą w porządku świata zjawiskowego, ostatni etap natomiast jest zupełnym wyjściem poza układ.

W perspektywie społecznej funkcjonuje rozróżnienie czterech *varṇa* (*caturvarṇa*)¹⁸, klas, które określają miejsce i pozycję jednostki w społeczności ze względu na uro-

¹⁷ Por. A.L. Basham, *op.cit.*, s. 208–209.

¹⁸ *Ibidem*, s. 183–191.

dzenie. Na szczycie społeczeństwa znajdują się bramini (*brāhmaṇa*) – kapłani. Stanowią oni szczególną grupę, ponieważ działają w sferze *sacrum*. Do ich obowiązków należy składanie ofiar, studiowanie, nauczanie. Traktuje się ich jak bóstwa w ludzkiej postaci, ponieważ rozporządzają duchową potęgą. Kolejną klasę stanowią kszatrijowie (*kṣatriya*) – wojownicy, władcy. Winni oni składać ofiary, bronić ludu i studiować. To warstwa rządząca. Trzecia grupa to wajsjowie (*vaiśya*), czyli ludzie z kupieckiej klasy, rzemieślnicy. Ich także obowiązywało składanie ofiar i studiowanie, ale głównym ich obowiązkiem była praca na rzecz społeczeństwa. Ostatnia klasa to śudrowie (*śūdra*), którzy służyli trzem wcześniejszym grupom. W obrębie tego schematu funkcjonuje dodatkowy podział. Uprzywilejowaną grupę stanowią trzy pierwsze varny jako tak zwani „podwójnie urodzeni” (*dvija*): raz, gdy przychodzili na świat, a drugi raz w obrzędzie inicjacji – przyjęcia do społeczności, gdy otrzymywali święty sznur symbolizujący prawo do studiowania śrut i spełniania obrzędów. W powyższym układzie każdy ma wyznaczoną swoją dharmę – krańcowo odmienny wzorzec osobowy. Nie należy podejmować cudzej. Zespoły obowiązków klasowych są z sobą zharmonizowane. Nie istnieje możliwość awansu społecznego. Chociaż za ideał aspiracji każdego człowieka stawia się bramina, to jednocześnie podkreśla się, że jego zrealizowanie jest możliwe tylko dzięki dojrzewaniu w kolejnych wcieleń. Mówi się, że człowiek znalazł się w takiej, a nie innej klasie, gdyż taki jest jego karman (*karman*). Musi swoją powinność gorliwie wypełniać aż do wyjścia z kręgu sansary. Zyskuje pewien rodzaj szczęścia wtedy, kiedy jest w absolutnej wewnętrznej zgodzie z wszystkimi aspektami swego losu.

Koncepcja czwórki jest również związana z wyliczeniem podstawowych celów życiowych (*puruṣārtha*), które także funkcjonują w schemacie swadharma. Wyróżnia się zatem Dobrobyt (*artha*), Miłowanie (*kāma*), Zakończoność (*dharma*)¹⁹ i Wyzwolenie (*mokṣa*). Ze sferą życia fizycznego, biologicznego, łączy się *artha*. Jest to zaspokajanie najbardziej podstawowych potrzeb fizjologicznej strony życia, takich jak: głód, pragnienie, zabezpieczanie od chłodu, podtrzymywanie życia itd., a także gromadzenie doczesnych dóbr materialnych. Funkcjonuje w nurcie egzystencji materialnej i łączy się z działaniem zmysłów. Drugi poziom łączy się ze sferą *kāma*. To sfera uczuć, pragnień, emocji i ich realizacji. Występuje łącznie z kategorią piękna, która jest postulowana jako nadrzędna wartość. Działa w nurcie uczucia. Kolejny cel to *dharma*. Jest ona rozumiana jako ostoja świata. Znaczy tyle, co życie w zgodzie i harmonii z porządkiem wszechrzeczy. Jej wypełnianie lub nie ma bezpośredni wpływ na ów porządek. Jest to sfera etyki; funkcjonuje w nurcie racjonalności. Ostatni poziom to *mokṣa*. Cel szczególnie i najistotniejszy. Implikuje on wszelkie starania o zaspokajanie dóbr duchowych. Odpowiada dziedzinie świadomości. Można zatem powiedzieć, że człowiek realizuje siebie w czterech nurtach: nurcie egzystencji materialnej, nurcie uczucia, nurcie racjonalności i wreszcie nurcie świadomości. Przyjmuje się, że każdy z tych poziomów przesadnie kultywowany działa na szkodę swoją i pozostałych. Każdemu przysługują określone prawa, którymi trzeba się kierować. Z racji

¹⁹ Por. *Manusmṛiti*, przeł. K.M. Byrski, PIW, Warszawa 1985; *Kamasutra, czyli traktat o miłowaniu*, przeł. tenże, PIW, Warszawa 1985.

tę, że trzy pierwsze funkcjonują w perspektywie świata fenomenalnego, a ostatni odnosi się już do sfery transcendencji, postuluje się osiągnięcie harmonii najpierw pomiędzy trzema pierwszymi. W ten sposób można osiągnąć cel ostateczny.

Opisana powyżej praktyczna strona etyki jest przez Śankarę akceptowana, chociaż przyznaje on jej ważność wyłącznie ze względu na podmiot działania, który jeszcze nie osiągnął samopoznania.

Prior to the dawn of Higher Knowledge (*Vidyā*), *Avidyā*, accepted as valid experience (*pramāṇabuddhyā grhamāṇā*), with its distinctions of action, its factors and consequence, causes all actions to be done²⁰.

Podporządkowanie się i przestrzeganie praw dowodzonych w Pismach i uświęconych Tradycją jest konieczne ze względu na dobro indywidualne i społeczne. Służy utrzymaniu harmonii i porządku. Jednocześnie można im przyznać instrumentalną wartość dla jednostki, która dopiero wkracza na drogę poznania. Dla kogoś, kto osiągnął wyzwolenie, są one bez znaczenia.

He who knows himself as 'I am the doer' will also necessarily have the consciousness 'This is my duty'; accordingly, such a person is authorized for actions. But for the illuminated, the knowers of the Atman which transcends all actions alone can be ordained²¹.

W takim ujęciu żadne rozważania etyczne nie mają uzasadnienia, a wszelkie systemy moralne, prawa, obowiązki i zasady nie zyskują bezwzględnej ważności. Ostateczna Rzeczywistość transcenduje wszystkie moralne rozróżnienia, a człowiek, ujmowany w swej najgłębszej istocie jako nie-różny od niej, również je przekracza. Moralność, jeśli chcemy jej przyznać jakikolwiek stały aspekt, może być tutaj rozumiana jako swoisty przymiot, jakoś jednostki poszukującej prawdziwego poznania (*vidyā*). Założenia Śankary nie podważają w jakimkolwiek stopniu etycznych rozstrzygnięć na poziomie empirycznym. Twierdzenie *aham brahmāsmi* nie mówi o tożsamości „ja” działającego z Brahmanem, ale o identyczności „ja” absolutnego, rozpoznawanej wtedy, kiedy błędne widzenie zostanie usunięte. Dlatego podmiot działający, który jeszcze nie zrealizował ideału soteriologicznego, jest powiązany z moralnymi konsekwencjami swoich czynów. Jest poddawany etycznym osądom i powinien przestrzegać przyjętego systemu wartości. Jednym z zasadniczych kryteriów moralnej kwalifikacji może być to, czy dane działanie prowadzi do dobra wyższego, czyli samorealizacji, czy też nie. Działania, które spełniają ten warunek, są dobre i wartościowe, te natomiast, które stają na przeszkodzie przyjętemu celowi, są złe, niezależnie od tego, jak znaczne i altruistyczne mogą być one same czy też ich intencje. Śankara stwierdza, że wszelkie czyny, podjęte wyłącznie z egoistycznych pobudek i oczekujące nagrody, mogą przynieść tylko cierpienie i wnikanie się w nieskończony cykl sansary. Dodatkowo mogą powodować odradzanie się na niższych poziomach piramidy ewolucyjnej, a w ten sposób utrudniać i odsuwać czas wyzwolenia. Dlatego jedynymi moralnie uzasadnionymi działaniami są te, które pozwalają

²⁰ Sri Śankara's *Gita bhashya*, *op.cit.*, II,69.

²¹ *Ibidem*, II,21.

osiągnąć przyjęty cel soteriologiczny. Kryterium przedstawione powyżej jest jedynym, jakie znajdujemy u Śankary, a wcześniej w Upaniszadach.

Jak już zostało wspomniane, przyjęcie przez Śankarę określonego modelu kosmologicznego implikuje wszelkie koncepcje dotyczące rozstrzygnięć etycznych. Skoro zakłada się, że cały świat jest przejawem jednego Bytu, to chociaż objawia się on w zróżnicowany sposób i na różnych poziomach, jest jednak tej samej natury, nie ma zasadniczych różnic co do istoty. W takim ujęciu żadna kategoria nie jest niezależna i absolutna. Co więcej, każda wartość jest tej samej natury, co jej przeciwieństwo. Tym samym wszystkie kategorie, wartościowania mają względny charakter. Dwubiegunowe wartościowanie odnosi się wyłącznie do poziomu przejawionego i ma znaczenie tylko tak długo, jak długo nasze „ja” odróżnia się od innych obiektów rzeczywistości. Obowiązki i roszczenia wydają się tylko osobistymi sprawami jednostek i opierają się na przyjęciu ich niezależności. Dopóki stoimy na takim stanowisku, dopóty tkwimy w sansarze. Moralny postęp pozwala na stopniowe korygowanie tego indywidualistycznego punktu widzenia. Gdy korekta osiągnie cel, moralność jako taka przestaje istnieć. Śankara nieustannie podkreśla nieadekwatność wszelkich ludzkich działań, czy to moralnie wartościowych, czy też nie, jeśli chodzi o ostateczny cel. Sama dobroć nie wyprowadza nas poza to, co skończone. Aby osiągnąć ideał doskonałości, musimy wyjść poza moralne rozstrzygnięcia i wznieść się do duchowej świadomości.

Ostatecznie nie rozstrzyga się, jaki jest najlepszy sposób na osiągnięcie wyzwolenia. Ważne jest to, że nie należy go wiązać z wyzwoleniem od zła moralnego. „Jest to wyzwolenie od ludzkiej kondycji jako takiej”²². Jak stwierdza I.C. Sharma, osiągnięcie mokszy jest wzniesieniem się ponad wszelkie opozycje przyjemności i bólu, chwały i wstydu, straty i zysku itd. Jest nawet przekroczeniem tego, co dobre i złe²³. Trzeba bowiem pamiętać, że każde działanie, nawet jeśli wyzwała dobro, implikuje również jakieś zło. Wszystkie nasze poczynania są obciążone niedoskonałością, tak jak ogień przyćmiony jest dymem. I chociaż przyjmuje się, że sama wiedza (*jñāna*) jest wystarczająca, by osiągnąć najwyższy cel, to jednak poddanie się oraz przestrzeganie pewnych praw i wartości może być pomocne i przyspieszyć osiągnięcie tego celu. *Karma-yoga*, rozumiana jako bezinteresowne wypełnianie przysługujących nam obowiązków, utrzymujących porządek i dobrobyt w społeczeństwie, jest przez Śankarę akceptowana jako swoisty sposób zdobywania poznania wyzwalającego (*jñānaprāptiyupāyātma*)²⁴. Dlatego stwierdzanie, że w systemie Śankary nie ma miejsca na etyczne dążenia i rozstrzygnięcia, wydaje się zniekształceniem i wypaczeniem jego rzeczywistego stanowiska w tej kwestii. Równocześnie jednak trzeba pamiętać, że wszystko to ma znaczenie i sens tylko w perspektywie świata zjawiskowego. Na poziomie ostatecznej Rzeczywistości takie rozstrzygnięcia nie są potrzebne ani odpowiednie. Dlatego kiedy w obrębie systemu Śankary rozważa się kwestie etyczne, trzeba się odnieść do różnych poziomów, stopni rzeczywistości. Ze względu na ten podział można mówić o ich adekwatności lub nie.

²² R.C. Zaehner, *Hinduism*, Oxford University Press, London 1968, s. 182.

²³ I.C. Sharma, *Ethical Philosophies of India*, George Allen & Unwin, London 1965. s. 62.

²⁴ Por. *Sri Sankara's Gita bhashya*, op.cit., V,5.

Bibliografia

Literatura źródłowa

- Atmabodha*, przekł. i wstęp S.F. Michalski, Księgarnia Trzaski, Everta i Michalskiego, Warszawa–Kraków 1923.
- Bhagawadgita. Pieśń Czcigodnego Pana*, przekł., komentarz i objaśnienia M. Kudelska, Oficyna Literacka, Kraków 1995.
- Brahma Sūtras*, red. Sri Svami Sivananda, Motilal Banarsidass Publications, Delhi 1977 (wyd. II popr.).
- Kamasutra, czyli traktat o miłowaniu*, przeł. K.M. Byrski, PIW, Warszawa 1985.
- Samkara on the Absolute* [w:] *A Samkara Source Book*, przeł. A.J. Alston, Shanti Sadan, London 1987.
- Samkara on the Creation* [w:] *A Samkara Source Book*, przeł. A.J. Alston, Shanti Sadan, London 1987.
- Śāṅkarācārya, Upadeśa-sahāsrī*, red. by Swāmi Jagadānanda, Sri Ramakrishna Math, Madras 1989.
- Śankaraczarja, Tattvabodha. Poznanie istoty rzeczy* [w:] *Filozofia Wschodu. Wybór tekstów*, red. M. Kudelska, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2002.
- Sri Sankara's Gita bhashya*, przeł. C.V. Ramachandra Aiyar; wstęp Swami Ranganathananda, Bharatiya Vidya Bhavan, Bombay 1988.
- Ten Principal Upanishads with Śāṅkarabhāṣya*, Motilal Banarsidass Publications, Delhi 1964.
- Upaniszady*, przeł., wstęp i komentarz M. Kudelska, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2004 (wyd. II uzupełnione).

Literatura uzupełniająca

- ABHEDANANDA S., *Doctrine of Karma. A study in its Philosophy and Practice*, Vedanta Press, Calcutta 1975.
- BASHAM A.L., *Indie, od początku dziejów do podboju muzułmańskiego*, przeł. Z. Kubiak, PIW, Warszawa 1964.
- BYRSKI M.K., *Trójsfera indyjskiej etyki*, „Studia Filozoficzne”, nr 10–11 (130–131), 1976.
- DEUTSCH E., *Advaita Vedānta. Philosophical reconstruction*, East-West Center Press, Honolulu 1969.
- Filozofia Wschodu*, red. B. Szymańska, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2001.
- Filozofia Wschodu. Wybór tekstów*, red. M. Kudelska, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2002.
- HINDERY R., *Comparative Ethics in Hindu and Buddhist Traditions*, Motilal Banarsidass Publishers, Delhi 1996 (reprint z 1978).
- JHINGRAN S., *Aspects of Hindu Morality*, Motilal Banarsidass Publishers, Delhi 1999.
- KUDELSKA M., *Karman i Dharma. Wizja świata w filozoficznej myśli Indii*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2003.
- LEVY J., *The Nature of Man According to the Vedanta*, Sentient, Boulder 2004.
- POTTER K.H., *Encyclopedia of Indian Philosophies. Advaita Vedānta up to Śāṅkara and his pupils*, vol. III, Motilal Banarsidass Publishers, Delhi 1981–1999.

- RADHAKRISHNAN S., *Filozofia indyjska*, przeł. Z. Wrzeszcz, PAX, t. I, Warszawa 1958, t. II, Warszawa 1960.
- SHARMA I.C., *Ethical Philosophies of India*, George Allen & Unwin, London 1965.
- ZAEHNER R.C., *Hinduism*, Oxford University Press, London 1968.